

Necessity and Chance in Marx's Doctoral Thesis

Ali Karbasizadeh*
Milad Omrani 

Associate Professor of Philosophy Department,
University of Isfahan, Isfahan, Iran

PhD Student of Philosophy of new testament,
University of Isfahan, Isfahan, Iran

Abstract

According to Marx's interpretation, in the Democritean system, atoms move in a vacuum according to a blind necessity. Applying the word "accidental" to the Democritus system does not imply the unpredictable or causeless movement of atoms; rather, it indicates the absence of a prior plan or specific end in the creation of the worlds. It's as if the atoms are moving in one direction, the end of which is the creation of worlds. Epicurus, unlike Democritus, does not believe in the existence of an inviolable necessity in the movements of atoms and includes the declination of the atom from the straight line as a sign of accidental movement in his atomistic system. It is with declination as an accidental movement that basically the creation of worlds begins. So the basis of the creation of worlds is chance. Epicurus believes in the accidental movement of atoms, and in the process of creating the worlds, he does not assume any prior plan. Epicurean chance indicates both the negation of the end and the accidental movements of atoms in declination from a straight line.

Keywords: Marx, Democritus, Epicurus, Necessity, Chance.

* alikarbasi@gmail.com

How to Cite: Karbasizadeh, Ali; Omrani, Milad, (2024). Necessity and Chance in Marx's Doctoral Thesis, *Hekmat va Falsafeh*, 20 (77), 85-112.

DIO: 10.22054/wph.2024.75760.2186

Extended abstract

Our main goal in this paper is to clarify the concepts of necessity, accident, and freedom according to the interpretation of Marx by Democritus and Epicurus. The main challenge is how to formulate the concept of an accident in the Democratic and Epicurean framework. Coincidence has both epistemological and ontological meanings. Separating and clarifying these two meanings of accident in Epicurean and Democratic systems - according to Marx's interpretation - is what we have tried to accomplish in this paper. The democratic system is completely mechanistic and necessary, and there is no mention of luck, coincidence and freedom in it. We said that in the democratic system, atoms move in a vacuum with blind necessity. Applying the word "random" to the democratic system does not imply the unpredictable or causeless movement of atoms; rather, it indicates the absence of a previous plan in the creation of the world. It's as if the atoms are moving in a direction the end of which is the creation of worlds. So the Democritean luck and coincidence is nothing but the negation of the end in the creation of the worlds. In the Democritean system, unlike the Epicurean system, we witness some external determination and this shows the necessity of his thinking. Necessity is the causal determination by an external force. Epicurus, unlike Democritus, does not believe in the existence of an inviolable necessity in the movements of atoms and introduced the deviation of the atom from the straight line as a sign of random movement into his atomistic system. It is with deviation as a random movement that basically the creation of the world begins. Deviation is the result of shape determination of atoms and without its occurrence, the structure of atoms is not complete and their existence is not realized. So the foundation of the creation of the world is luck and coincidence. But Democritus considered the movements of atoms in a vacuum to be necessary. Epicurus believes in the random movement of atoms and does not assume any prior plan. Epicurean luck and coincidence both indicate the negation of the end and the random movements of atoms in deviating from a straight line. Epicurus does not mean that the deviation of atoms has no cause; rather, it is a deviation arising from the determination of the shape of atoms and has an internal cause, but it is not a general procedure and rule. It should be noted that the deviating movement of atoms in the Epicurean system is considered random, because it rarely occurs and is not a general rule of the system. In other words, the randomness and necessity of the movements in the Epicurean system follow the well-known rule of the convention. As we said, this rule is also based on the concept of durability. The movement that is always present in Epicurean atomism and the atoms following it is the movement in a straight line. So the movement in a straight line


lasts. But unlike this movement, the deviant movement of atoms does not last and only occurs at certain times. So, the occasional occurrence of deviant movement is the positive basis of the accident in the Epicurean system. In the Epicurean system, the general procedure is the motion caused by the weight of atoms in a straight line and in a vacuum. What is most important is moving in a straight line. The movement in a straight line arises from the pure materiality of atoms and is necessary. Deviation of atoms occurs rarely and at an unspecified time and place. Although the movement caused by the weight of the atoms is caused by the internal determination of the atoms themselves, it is considered a necessary movement. In Democritus' thinking, necessity is actually an external force that blindly governs the behavior of atoms. But in the Epicurean system, the movements of atoms are generally not caused by external factors and arise from the internal determinations of the atoms themselves. Necessity and accident in Epicurus' thinking are internal to the concept of the atom and come from its various determinations. The concept of atoms contains these opposites. Necessity and accident are in a dialectical relationship, and in fact, in the Epicurean system, accident has entered the determination of atoms. So, it is not the case that in Epicurus' thinking, necessity means a determination by an external force and accident means a determination by an internal force. Necessity and accident both result from internal determinations of the atom. Necessity is that which is inherent in all atoms and every atom constantly follows it by moving in a straight line. But the deviant movement, although it is inherent in atoms, occurs rarely, sporadically and unpredictably. The main tendency of atoms is to move in a straight line; but at the same time, there is also the opposite tendency which is deviation.

Keywords: accident, necessity, Epicurus, Democritus, Marx

ضرورت^۱ و تصادف^۲ در رساله‌ی دکتری مارکس

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
دانشجوی دکتری فلسفه عصر جدید، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

علی کرباسی زاده *

 میلاد عمرانی

چکیده

مطابق تفسیر مارکس در رساله‌ی دکتری‌اش، در دستگاه دموکریتی، اتم‌ها در خلأ طبق ضرورتی کور حرکت می‌کنند. اطلاق لفظ تصادفی به نظام دموکریتی دلالت بر حرکت پیش‌بینی‌ناپذیر یا بدون علت اتم‌ها ندارد؛ بلکه حاکی از عدم وجود طرح و نقشه‌ی پیشین یا غایتی مشخص در خلق جهان‌هاست. گویی که اتم‌ها به سمت و سوی می‌روند که انتهای مسیر آن، خلق عوالم است. اپیکور برخلاف دموکریت قائل به وجود ضرورتی تخطی‌ناپذیر در حرکات اتم‌ها نیست و انحراف اتم از خط مستقیم را به‌عنوان سخی حرکت تصادفی وارد نظام اتمیستی‌اش می‌کند. با انحراف به‌مثابه حرکتی تصادفی است که اساساً خلق جهان‌ها آغاز می‌شود. پس پایه‌ی خلق جهان‌ها، تصادف {یا بخت} است. اپیکور هم قائل به حرکت تصادفی اتم‌هاست، هم در روند خلق جهان‌ها هیچ طرح و نقشه‌ی پیشینی‌ای را مفروض نمی‌گیرد. تصادف اپیکوری، هم حاکی از نفی غایت است و هم حاکی از حرکات تصادفی اتم‌ها در انحراف از خط مستقیم.

واژه‌های کلیدی: مارکس، دموکریت، اپیکور، ضرورت، تصادف.

مقدمه

مارکس در بخش ابتدایی رساله‌ی دکتری‌اش بیان می‌کند که تاکنون در تاریخ فلسفه و در باب تفاوت میان فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور، تحقیق جدی‌ای صورت نگرفته و عموماً فلسفه‌های این دو را یکسان پنداشته‌اند و یا این که برخی ابتکارات اپیکور را در شرح فلسفه‌ی اتمیستی دموکریت صرفاً «بوالهوسی‌های خودسرانه»^۱ (مارکس، ۱۳۸۱: ۴۰) نامیده‌اند. هدف مارکس در واقع ضدیت با این نظر است و تلاش کرده که با نشان دادن تفاوت‌های ظریف فیزیکی دموکریتی و اپیکوری، به فهم ابعاد دیگر دستگاه‌های فکری این دو فیلسوف راه یابد.

ضرورت و تضاد دو مقوله‌ی مرکزی نظام فکری دموکریت و اپیکور بوده است. مارکس نیز تمرکز خود را بر تدقیق این دو مفهوم نزد این دو فیلسوف قرار داده و سعی کرده نشان دهد که تفسیر سنتی از مفاهیم ضرورت و تضاد نزد دموکریت و اپیکور اشتباه است. ارسطو اولین فیلسوفی است که نظام دموکریت را به دقت کاویده است. اطلاعاتی که ما اکنون از این فیلسوف داریم مبتنی بر نقدهای ارسطو از وی است. به علاوه این سینا نیز در آثار خویش - به مانند ارسطو - اتمیسم دموکریت را به دقت کاویده است. به همین دلیل، نقطه‌ی عزیمت ما برای فهم نظام اتمیسم دموکریتی، آثار ارسطو و ابن سیناست. نقشه‌ی راه ما در این مقاله بدین نحو است که ابتدا سعی خواهیم کرد تا تفسیر ارسطو و ابن سینا را از نظام اتمیستی دموکریت روشن سازیم و نیز نشان دهیم که تفاوت و شباهت تفاسیر آنها با کار مارکس در چه مواردی است. در گام بعد سعی خواهیم کرد تا طبق بحث‌های مارکس در رساله‌ی دکتری‌اش، مبادی متافیزیکی مفاهیم ضرورت و تضاد در اندیشه‌ی دموکریت و اپیکور را روشن سازیم. در مورد مبادی متافیزیکی مقولات ضرورت و تضاد در اندیشه‌ی اپیکور و دموکریت، ابهامات و چالش‌هایی وجود دارد که ما سعی کرده‌ایم در این نوشته آنها را برطرف سازیم. مهم‌ترین چالش این مقاله تفسیر و شناخت جایگاه مقوله‌ی تضاد در اتمیسم اپیکوری است. با روشن شدن نحوه‌ی حرکت انحرافی اتم‌ها در خلأ، مسیر برای فهم مبنای متافیزیکی مقوله‌ی تضاد یا بخت در نظام فکری اپیکور هموار خواهد شد.

1) Arbitrary vagaries

اتفاق و ضرورت دموکریتی از زبان ارسطو و ابن سینا

در اینجا بحث در مورد مقولات ضرورت و تضاد (اتفاق) در سنت ارسطویی و سینیوی را آغاز می‌کنیم و نگاه اینان به دموکریت را نیز تا اندازه‌ای شرح می‌دهیم. سپس از رهگذر روشن‌سازی این بحث به رساله‌ی دکتری مارکس و بحث وی درباره‌ی اختلاف دستگاه‌های دموکریت و اپیکور، پرداخته خواهد شد.

هم ارسطو و هم ابن سینا در آثار خویش، در باب مفاهیم بخت و تضاد (اتفاق) بحث کرده‌اند: ارسطو در طبیعیات و مابعدالطبیعه‌اش (راس، ۱۳۷۷: ۱۲۷) و ابن سینا، همچون او، در طبیعیات کتاب «شفا» و نیز در الهیات شفا، ذیل بحث در باب علل غائی، این بحث را به‌طور مبسوط کاویده است (مطهری، ۱۳۷۸: ۳۹۰).

ابن سینا و ارسطو در درآمد بحث در باب مقوله‌ی تضاد، آرای مختلف صاحب‌نظران و مکاتب این حوزه را آورده و در ادامه رأی مختار و اجتهادی خویش را بیان کرده‌اند. در آثار هر دو، ملاحظات و نکاتی در مورد فلسفه‌ی دموکریت و نظر وی در باب تضاد وجود دارد. از فلسفه‌ی دموکریت تنها فقراتی محدود به‌جامانده و یکی از منابع اصلی شناخت دموکریت، آثار ارسطو است. ابن سینا نیز در ادامه‌ی سنت ارسطویی، بحث دموکریت در باب تضاد و بخت را مطرح کرده است. با توجه به این که نظرات ابن سینا و ارسطو در باب بحث موردنظر تقریباً یکسان است، زین پس بحث را بدون تفکیک پیش خواهیم برد، ولی به فراخور نیاز، به آثار این دو فیلسوف و یا مفسرین و شارحانشان ارجاع خواهیم داد.

قاعده‌ی الاتفاقیه نام تعریفی مشهور از امر اتفاقی است: «الاتفاقیه لا یکون دائماً و لا اکثریاً»؛ به این معنا که اگر چیزی دائمی و اکثری بود، حتماً اتفاقی نیست (دینانی، ۱۳۹۳: ۶۳).

برای نمونه، فرض کنیم شخص الف برای خرید روزانه به مغازه‌ای مشخص می‌رود. هدف یا غایت الف، رفتن به مغازه و خرید اجناس است. این شخص هنگام رفتن به مغازه‌ی موردنظر، به یکی از دوستان قدیمی‌اش برمی‌خورد. ابن سینا می‌گوید که در اینجا غایت طبیعی فرد الف، رفتن به مغازه و خرید اجناس است. از همین روی، شخص الف نسبت به این غایت، *علت ذاتی* است؛ اما دیدار با دوستی قدیم، غایت اصلی فرد الف بوده و در حقیقت *غایت بالعرض* عمل اوست؛ پس شخص الف نسبت به این غایت *عرضی*، *علت اتفاقی* یا *تصادفی* است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۸۷).

در اینجا دو رویداد مختلف به وقوع پیوسته است: {۱} شخص الف به قصد خرید کالا به مغازه‌ای مشخص رفته است، {۲} شخص ب، یا همان دوست قدیمی شخص الف، با قصد و غایتی که ما از آن آگاه نیستیم، در مسیری قرار می‌گیرد که شخص الف از آن می‌گذرد. دو رویداد ۱ و ۲، مانند دو بردار خطی در دستگاه مکان-زمان، در نقطه‌ی مشخص (X1, t1) با هم برخورد می‌کنند. پس می‌توان گفت «بخت صرفاً اسمی است برای برخورد تصادفی دو رشته علل با یکدیگر» (راس، ۱۳۷۷: ۱۲۸) یا به تعبیر شیخ‌الرئیس: «امور اتفاقی، تصادماتی است که میان دو چیز یا چند چیز واقع شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۸۷). تلاقی یا دیدار دو دوست قدیمی، در نتیجه‌ی دو هدف متفاوت، امری است که به صورت دائمی و یا اکثری به وقوع نمی‌پیوندد، بلکه به ندرت و به صورت اقلی روی می‌دهد؛ به همین دلیل امر اتفاقی، دائمی و اکثری نیست.

قاعده‌ی الاتفاقیه بر بنیاد مفهوم فلسفی دوام استوار است. دوام مقوله‌ای مربوط به زمان است؛ به این معنا که ممکن است در قضایا یا محمول همواره برای موضوع دوام داشته باشد، اما ضرورت نداشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۳). ضرورت، مقوله‌ای اخص از دوام است. به طور خلاصه، مبنای ایجابی تعریف مقوله‌ی اتفاق در سنت سینیوی، مقوله‌ی دوام است که در بنیاد خود امری زمانی است. و رای این تعریف از مقوله‌ی اتفاق که بر بنیاد مقوله‌ی دوام مطرح می‌شود، نکته‌ای دیگر نیز وجود دارد: تعریف بر حسب دوام، بحث اتفاق را از قلمرو ذوات و متافیزیک بیرون می‌آورد و به قلمرو تجربه و امر تجربی می‌برد. پاسخ این دو متفکر در ساحت متافیزیکی این است که اساساً مقوله‌ی اتفاق، اولاً بر بنیاد جهل طرفین نسبت به رخدادهای عالم استوار است ۱ و ثانیاً از حیث متافیزیکی هیچ رویداد اتفاقی‌ای در عالم وجود ندارد؛ چرا که هر چیز که علت تامه‌اش وجود داشته باشد، بالضروره رخ خواهد داد.

به مثال خودمان که باز گردیم بحث روشن‌تر می‌شود. شخص الف و ب از برنامه‌های یکدیگر ناآگاه‌اند و اتفاق محصول این ناآگاهی است؛ و گرنه، در صورتی که هر دو طرف از برنامه‌ی یکدیگر آگاه می‌بودند؛ یعنی می‌دانستند که می‌خواهند در چه زمانی به چه مکانی بروند، آنگاه دیگر دیدارشان اتفاقی نبود. همچنین از دید ناظر سومی که به رفتار و برنامه‌های اشخاص الف و ب اشراف داشته باشد، اتفاق محلی از اعراب ندارد. پس به طور

(۱) ملاهادی سبزواری در کتاب «منظومه» بیان می‌دارد که: یقول الاتفاق جاهل السبب.

خلاصه می‌توان گفت که مطابق نظرگاه ارسطو و ابن سینا، اتفاق محصول قسمی ناآگاهی (جهل) بوده و امری مربوط به ساحت معرفت‌شناسی است. از حیث هستی‌شناسانه، اساساً اتفاقی در عالم وجود ندارد. در واقع، اتفاق به این معنا که امری فاقد علت فاعلی باشد، محال است؛ به تعبیر دیگر: «این دیدگاه نیز که هیچ‌چیز از طریق اتفاق رخ نمی‌دهد، دیدگاهی معقول است. اتفاق علتی مؤثر و کارا نیست؛ بلکه فقط اسمی است برای نوع خاصی ارتباط بین پدیده‌ها» (راس، ۱۳۷۷: ۱۲۶).

بنابر توضیحات بالا، امر اتفاقی یا تصادفی، در صورتی که مبتنی بر نفی علت فاعلی در پدید آمدن امور باشد را می‌توان اتفاق هستی‌شناسانه نامید. به عبارت دیگر، این نوع اتفاق محصول نفی اصل علیت است که در آن معلولی بدون علت پدید آید. به این امر اصطلاحاً صدفه می‌گویند. در کنار این تعریف، تعریفی شناخت‌شناسانه^۱ از مفهوم اتفاق نیز مطرح شد که مطابق آن، امر اتفاقی، نامی برای نوع خاصی ارتباط بین پدیده‌های عالم است که در آن دو یا چند پدیده، در مکان و زمانی مشخص، معیت پیدا می‌کنند؛ بدون اینکه هر یک آگاه به وقوع آن برخورد باشند؛ اما به جز دو تعریف ذکر شده برای اتفاق، تعریف دیگری نیز وجود دارد: «فعل اتفاقی آن فعلی است که بلاغیت است؛ یعنی در آن فعل رابطه‌ای میان غایت و مغیی وجود ندارد... در باب اتفاق می‌خواهند بگویند که آنچه وجود پیدا کرده و شبیه به غایت است، مستند به هیچ فاعلی نیست» (مطهری، ۱۳۷۸: ۳۸۹)^۲. تا اینجا سعی کردیم تا سه تعریف مختلف از امر اتفاقی یا تصادفی را بازنماییم. در ادامه سعی خواهیم کرد تا مطابق سه تعریف ذکر شده از مقوله‌ی اتفاق به سمت فهم و تفسیر نظرات ارسطو و ابن سینا در مورد دموکریت حرکت کنیم.

ابن سینا بحث در مورد اتمیسم دموکریت را از دو جنبه مطرح کرده است: در کتاب طبیعیات شفاء، از حیث علت فاعلی و با بیان این که به زعم دموکریت، علت فاعلی وجود

1) Chance events have been understood **epistemically** as those whose causes are unknown; yet also objectively as a distinct **ontological** kind, sometimes called “pure” chance events (Encyclopedia of Philosophy (Paul Edwards) 2005, vol2: p125).

۲) علامه طباطبائی مرتضی مطهری در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، سه معنا را برای مفهوم اتفاق برمی‌شمرند: {۱} میان علت و معلول، رابطه‌ی حتمیت وجود نداشته باشد (نفی وجوب‌بخشی علت به معلول). {۲} ممکن است از هر علتی، هر معلولی پدید آید (نفی سنخیت علت و معلول). {۳} نبودن غایت و هدف خاص در حرکات و نظم جهان (نفی غایت‌مندی جهان) (طباطبائی و مطهری، ۱۳۹۴: ۲۵۶).

عالم، بخت بوده است و در الهیات شفا، از حیث علّت غائی و با بیان این که در نظام دموکریتی، عالمی تکوّن می‌یابد که غایت ذاتی فاعلش نبوده و در واقع تکوّن عالم در پی غایتی از پیش موجود نیست و عالم بالاتفاق ایجاد شده است. در واقع مراد ابن سینا این است که در نظام دموکریتی، اتم‌های پراکنده در خلأ، این گونه نیست که به سمت چیز خاصی در حرکت باشند. به عبارت دیگر، حرکت‌های بی‌نظم و برخوردهای اتم‌ها، منجر به پیدایش عالم شده است. ابن سینا در کتاب طبیعیات شفا، بحث را از حیث علّت فاعلی مطرح کرده است و بیان داشته که: «فرقه‌ی دیگر بخت را بر علل و اسباب طبیعی مقدم شمرده و وجود عالم را به بخت دانستند چنان که ذیمقراطیس و پیروان او بر این بودند» {با اندکی دخل و تصرف در رسم الخط} (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۸۲).

نکته‌ی دیگر این که ارسطو و ابن سینا در تفسیر سخن دموکریت گفته‌اند که وی بین سازوکار حاکم بر «تکوین جهان» و قواعد حاکم بر «امور جزئی جهان» تفاوت قائل شده است؛ «و اما ذیمقراطیس که **تکوّن عالم** را به **اتفاق** می‌داند و معتقد است که **کائنات** {امور جزئی عالم} به **طبیعت** {یا ضرورت} موجود می‌شوند» {تأکیدها از ماست} (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۹۱). پس باید این دو بحث یا ساحت را از هم جدا کرد، {۱} زمانی در مورد ایجاد خود عالم صحبت می‌شود و این که آیا خلق عالم از روی طرح و نقشه‌ای از پیش تعیین شده بوده و یا خیر، عالم از روی نقشه‌ی خاصی ایجاد نشده و همه چیز به طور اتفاقی گرد هم آمده و عالم را ایجاد کرده است. {۲} و زمانی دیگر از سازوکار امور درون عالم صحبت می‌شود و این که آیا روابط حاکم بر پدیده‌های عالم ضروری است یا خیر. تفکیک این دو ساحت برای بحث ما اهمیت دارد و مارکس نیز بدان توجه داشته است (در ادامه نظر مارکس در این باب خواهد آمد).

دموکریت بر این باور بوده که در یک فضای لایتناهی، اتم‌های بی‌شماری در فواصل نامعین و به صورت نامنظم در حرکت بوده‌اند. در نتیجه‌ی همین حرکات تصادفی و بدون قاعده و نظم، برخوردهایی بین اتم‌ها رخ می‌دهد و برخی از اتم‌ها به همین سبب، برخی دیگر را دفع می‌کنند. پس یک حرکت اولیه وجود دارد که «جبر و ضرورت ذاتی اتم‌هاست» (شرف، ۱۳۸۷: ۴۸۶) و از ازل وجود داشته و در حقیقت منشأ ندارد؛ ارسطو همین جا اتمیان را نقد می‌کند و می‌گوید که در نظرگاه آنان، منشأ و انگیزه‌ی حرکت اولیه‌ی اتم‌ها نامشخص است. در ثانی، حرکات دیگری نیز در نتیجه‌ی برخورد و دفع اتم‌ها

حاصل می‌شود. به خاطر این برخوردها، حرکات شکل چرخشی به خود می‌گیرند و گردابی ایجاد می‌کنند؛ «گرداب محصول فعل و انفعالات مکانیکی خاصی است که در نتیجه‌ی برخوردهای اتم‌ها به وجود می‌آید» (Edwards, 2005, vol2, p300)، سپس از این حرکات و گذشت زمان بسیار، عوالم ایجاد می‌شوند؛

پیدایش جهان‌ها در لحظه‌ای معین، خودبه‌خودی و به تصادف انجام گرفت. جهان آفریده‌ی هیچ‌کس نیست و علت همه‌ی چیزهایی که روی داده است و نیز هم‌اکنون روی می‌دهد و روی خواهد داد، یک جبر و ضرورت ذاتی هستی است. علت آغازین وجود نداشته است (شرف، ۱۳۸۷: ۴۸۸).

دموکریت، برخلاف ارسطو، در نقطه‌ی خلق عوالم به «محرک نامتحرک» باور ندارد؛ زیرا حرکت را ازلی و فاقد منشأ و فاعل اولیه می‌دانسته است. پس گویا اساساً انتظار غایتی نیز برای عالم نمی‌توانست داشته باشد. غایت علت تحرک فاعل و یا علت فاعل بودن فاعل است. وقتی فاعلی در کار نباشد، حرکت ازلی باشد و همه‌چیز به‌طور خودانگیخته^۱ رخ دهد، آنگاه سخن گفتن از غایت و علت غائی بی‌معناست. به عبارت دیگر، یا باید موجود ذی‌شعوری باشد که قصد انجام کاری را داشته باشد و یا این که خود طبیعت به سمت کمالی در حرکت باشد. ملاک غایت‌داری، فکرداری و وجود فاعل ذی‌شعور نیست؛ «الرویه لا تجعل غیر ذی الغایه ذا الغایه» (ابن سینا؛ به نقل از مطهری، ۱۳۷۸: ۴۴۳)، بلکه ملاک غایت‌داری، توجه داشتن به یک کمال مشخص است. ارسطو تنها می‌توانست دو حالت را متصور شود: «چیزها یا محصول تصادف‌اند و یا برای غایتی‌اند»^۲. ارسطو حالت سومی را نمی‌توانست متصور شود که در آن هم امور و چیزهای عالم بی‌هدف باشند و هم ضرورتی بر آنها حکم فرما باشد. دموکریت ذیل همین شق سوم می‌گنجد که برای ارسطو قابل درک نبود.

به‌طور خلاصه، بحث دموکریت را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد: سطح اول بحث در مورد ایجاد و خلق جهان است (سطح دوم بحث در مورد روابط پدیده‌های خود عالم است که فعلاً مد نظر ما نیست و در ادامه بدان خواهیم پرداخت). در این نقطه، دموکریت،

1) spontaneous

2) If then, it is agreed that things are either the result of coincidence or for the sake of something {or for **an end**}, and these cannot be the result of coincidence or spontaneity (Aristotle, 198b34-199a8).

طبق رأی و تفسیر ابن سینا و ارسطو، بر این باور بوده که بخت و اتفاق، علت تکوین جهان است. نقد آنان به دموکریت این است که چون اتفاقاً غایتِ بالعرضِ حرکتی است، پس حتماً منشأ اولیه‌ی عالم، اتفاق نبوده است. به این معنا که اتم‌های اولیه‌ی تشکیل دهنده‌ی جهان، مطابق طبع خویش، حرکات بی‌نظمی را انجام می‌داده‌اند و این گونه نبوده که غایت این حرکات، تجمع و در نتیجه، پیدایش عوالم باشد. تجمع اتم‌ها در کنار یکدیگر، غایت بالعرضِ حرکات بی‌نظم اتم‌ها بوده؛ ولی خود این حرکات بی‌نظم اولیه، از روی طبیعت و جبر بوده است. طبق این تفسیر، طبیعت مقدم بر اتفاق است و عامل نخستین طبیعت بوده است. در نتیجه رأی دموکریت مبنی بر تقدم عامل بخت در پیدایش عالم، باطل می‌شود و طبیعت به جای آن می‌نشیند. مارکس نیز با نقد ارسطو به دموکریت موافق است (مارکس، ۱۳۸۱: ۹۳ و ۹۲).

اتفاقی بودن، به این معنا که در تکوین جهان‌ها غایتی در کار نبوده، نافی ایده‌ی ضرورت نیست. چرا که می‌توان قائل به علت غائی در پیدایش عوالم نبود، اما به ضرورت باور داشت. «پس اتفاق می‌تواند به عنوان عامل ذهنی در نظام اتمیان وجود داشته باشد، بدون آن که به ایده‌ی هدایت‌کننده‌ی ضرورت آسیبی بزند» (گاتری، ۱۳۷۷: ۸۴).^۱

درواقع باور دموکریت بر این بوده که برخورد اتم‌ها برآمده از علل ضروری است، ولی انسان نمی‌تواند از این کلاف سردرگم حرکات اتم‌ها اطلاعی حاصل کند و تمامی حرکات را ردیابی کند. به همین سبب، اتفاق به عنوان عاملی ذهنی می‌تواند وارد دستگاه دموکریتی شود؛ «آدمیان از بخت تصویری ساخته‌اند، چونان بهانه‌ای برای بی‌فکری خودشان، زیرا بخت به ندرت با هوشیاری نبرد می‌کند و بیشتر چیزها را در زندگی، تیزی هوشمندانه می‌تواند سامان دهد» (دموکریت؛ به نقل از شرف، ۱۳۸۷: ۴۴۵).^۲ مانند مثال برخورد دو دوست در بازار به صورت اتفاقی که برای ناظر سومی که اشراف به حرکات آن‌ها داشته باشد، دیگر اتفاقی نیست. حال در این جا نه با دو شخص، بلکه با بی‌شمار اتم در خلأ

(۱) تکرار می‌کنم که «ضرورت» با «غایت» تفاوت دارد. حتی امثال دیمقراطیس که قائل به اتفاق شدند خواستند نفی غایت بکنند نه نفی ضرورت (مطهری، ۱۳۷۸: ۳۹۵)، همچنین، «ارسطو می‌گوید: دموکریت با غفلت از علل غائی، همه‌ی کارکردهای طبیعت را به ضرورت نسبت می‌دهد» (ارسطو، به نقل از گاتری، ۱۳۷۷: ۷۷).

(۲) ابلهان خود را با داده‌های بخت شکل می‌دهند، اما آنان که اهل معرفتند با دانایی (دموکریت؛ به نقل از شرف ۱۳۸۷: ۴۵۱)

روبه‌رویم که حرکات، به تعبیر ما، بی‌نظمی دارند و با یکدیگر برخورد می‌کنند و در نتیجه ما برخوردها را اتفاقی تفسیر می‌کنیم.

طبق نظر دموکریت، هم عالم قدیم است و هم بر آن ضرورتی مکانیستی حکمفرماست. این همان چیزی است که ارسطو و ابن‌سینا آن را نمی‌پذیرند. در نظام دموکریتی، اتفاق هم به معنای ذهنی و شناخت‌شناسانه‌ی آن وجود دارد و هم به معنای نفی‌غایت. اتفاق ذهنی، تأییدی برای وجود اتفاق نیست، بلکه این معنا را دارد که ما به طرح و نقشه‌ی حرکت اتم‌ها در خلأ وقوف نداریم و به همین سبب، حرکات آن‌ها را اتفاقی می‌پنداریم. پس ضرورت با اتفاق ذهنی جمع‌پذیر است. از سوی دیگر، اتفاق به معنای نفی‌غایت را داریم. دموکریت، ضرورت حرکت اتم‌ها را، با فرض عدم وجود غایت، در نظامش جمع کرده است. تلقی مکانیستی دموکریت از خلق عوالم و نیز روابط حاکم بر آن، بسیار به تلقی دکارت نزدیک است؛ تنها با این تفاوت که برای دکارت خدایی در ابتدای جهان قرار داشته که منشأ حرکت نخستین یا اولین تکانه‌ی ایجاد حرکت در جهان بوده است.

ضرورت و تصادف در نگاه دموکریت و اپیکور (طبق تفسیر مارکس)

مارکس در رساله‌ی دکتری‌اش به‌صراحت بیان می‌کند: «بنابراین از لحاظ تاریخی می‌توان یقین داشت که دموکریت از **ضرورت** و اپیکور از **بخت** دفاع می‌کردند و هر یک نظر دیگری را به‌شدت رد می‌کرد» (مارکس، ۱۳۸۱: ۵۵).

ارسطو، همان‌طور که در بخش پیش گفته شد، در شرح دستگاه دموکریتی بیان کرده که وی بخت را عامل خلق عوالم می‌دانسته است. این سخن در ظاهر با رأی مارکس در مورد دموکریت همخوانی ندارد. مارکس بر این باور بود که نسبت دادن بخت به دموکریت، محصول شرح سیمپلسیوس از وی بوده و باوری نادرست است. در شرح و تفسیر مسلط، دموکریت نماینده‌ی تفکری است که در نقطه‌ی خلق جهان‌ها، قائل به عامل بخت و تصادف بوده، اما برعکس نظرش در مورد خلق جهان‌ها، باورش درباره‌ی پدیده‌های عالم و روابط بینشان، این بوده که ضرورتی تخطی‌ناپذیر بر آن‌ها حکمفرماست؛ اما مارکس بر این باور بود که دموکریت در هر دو قلمرو، قائل به حاکمیت ضرورت بوده است.

هرچند که به نظر می‌رسد که او {یعنی دموکریت} بخت را در مورد آفرینش جهان نیز به کار می‌برد، با این حال عقیده دارد که بخت علت هیچ رویداد خاصی نیست؛ بلکه برعکس به سایر علت‌ها رجوع می‌کند (مارکس، ۱۳۸۱: ۵۶).

لازم است تا نگاهی اندکی جزئی‌تر و دقیق‌تر به بحث دموکریت و اپیکور در مورد مقولات ضرورت، امکان و تصادف بیندازیم و روشن کنیم که باور دموکریت و اپیکور به عامل بخت در پیدایش عوالم و نیز روابط پدیده‌های عالم، دقیقاً به چه معناست. اپیکور، به‌زعم مارکس، برای اتم‌ها در خلأ سه نوع حرکت قائل است:

نخستین حرکت سقوط در راستای خط مستقیم است، دومین حرکت انحراف اتم از خط مستقیم است و سومین حرکت با دفع^۱ اتم‌ها ایجاد می‌شود. دموکریت و اپیکور، هر دو، حرکت اول و سوم را می‌پذیرند؛ اما در انحراف^۲ اتم از خط مستقیم با هم اختلاف نظر دارند (همان، ۸۳).

برای رسیدن به نقطه‌ی اختلاف اساسی دموکریت و اپیکور در باب حرکت انحرافی اتم‌ها در خلأ، ابتدا به‌ساکن باید در مورد فیزیک و جهان‌شناسی این دو فیلسوف توضیح مختصری آورده شود. دموکریت و اپیکور هر دو اتم‌گرا بودند؛ به این معنا که از نظر ایشان عناصر تشکیل‌دهنده‌ی هستی، «اتم^۳» و «خلأ^۴» بود. اتم‌ها و خلأ هستی‌های بنیادین، مطلق و ابدی‌ای هستند که دستخوش کون و فساد نمی‌شوند. چیزهای جهان جملگی از ترکیب اتم‌های مختلف ساخته شده‌اند. اتم‌ها از نظر «اندازه^۵» و «شکل^۶» با یکدیگر متفاوت‌اند. اپیکور افزون بر اندازه و شکل، قائل به خصلت^۷ «وزن^۷» برای اشیاء نیز بود. پس گوناگونی اشیاء عالم ناشی از ترکیبات گوناگون اتم‌های متفاوت است. اپیکور برخلاف دموکریت وزن را خصلت ذاتی اتم‌ها می‌دانست و قائل به این بود که عامل اولیه‌ی حرکت اتم‌ها در خلأ وزن آن‌هاست. دموکریت حرکت اولیه‌ی اتم‌ها در خلأ را ناشی از جبر و ضرورت آغازین هستی می‌دانست.

-
- 1) repulsion
 - 2) declination
 - 3) atom
 - 4) void
 - 5) size
 - 6) shape
 - 7) weight

در مورد منشأ حرکت نخستین اتم‌ها در خلأ دو رأی متفاوت وجود دارد: {۱} بنا بر یک رأی، این حرکات مبهم و بی‌هدف‌اند و در همه‌ی جهات رخ می‌دهند. دموکریت به همین نوع نخستین اعتقاد داشت. او بر این باور بود که حرکات اتم‌ها در خلأ، ازلی است و ویژگی ذاتی آنان به شمار می‌آید؛ اتم‌ها در خلأ در جهات مختلف و در خط مستقیم حرکت می‌کنند و همین عامل برخورد‌های آنهاست. برخورد و دفع، به‌عنوان عوامل ثانویه‌ی حرکت محصول حرکات اتم‌ها در خلأ است. در واقع، در پی حرکت اتم‌ها در یک فضای بی‌پایان و برخورد و دفعشان، حرکتی گردابی^۱ ایجاد شده و به تدریج عوالم و ستارگان ایجاد می‌شوند. مارکس در همین رابطه گفته: «دیدیم که او {یعنی دموکریت} گردابی را در نظر می‌گیرد که ضمن آن که پیامد دفع و تلاقی اتم است، جوهر ضرورت تلقی می‌شود» (همان، ۹۲) یا اینکه: «همه‌ی چیزها بنا به ضرورت روی می‌دهند. گردابی علت خلق همه‌ی چیزهاست و این را او {دموکریت} ضرورت می‌نامد (لائرتیوس؛ به نقل از مارکس، ۱۳۸۱، ۶۶)».

{۲} رأی دیگر این است که عامل حرکت اولیه‌ی اتم‌ها در خلأ، وزن آنهاست و اتم‌ها همگی به سمت پایین در حرکت‌اند. اپیکور نماینده‌ی برجسته‌ی این رأی در جهان باستان به شمار می‌رود. ارسطو همواره این نقد را بر اندیشه‌ی پیشاسقراطیان وارد می‌کرد که مبدأ حرکت نخستین در آنها نامشخص است و خود کوشید تا این ابهام را برطرف کند. اپیکور تلاش می‌کند تا از طریق مؤلفه‌ی وزن، به‌عنوان عامل حرکت اولیه‌ی اتم‌ها در خلأ، این ابهام را برطرف کند (ریتر و دیگران، ۱۳۹۶، ۸۲). طرفه‌ی اینکه نظر اپیکور با نظر مدرن نیوتن، در مورد نیروی جاذبه، نیز بسیار همخوان است. کانت هم به این مسئله اشاره داشت: «اپیکور به جاذبه یا ثقلی قائل است که این ذرات بنیادی را به قسر فرومی‌برد یا فرومی‌افکند؛ و به نظر می‌رسد این چندان تفاوتی با جاذبه‌ی نیوتن نداشته باشد که من آن را قبول دارم» (کانت؛ به نقل از فاستر، ۱۳۸۲، ۱۰۶). وقتی که اتم‌ها همگی در خط راست و در اثر وزنشان به سمت پایین حرکت کنند، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که پس چگونه اتم‌ها با هم برخورد کرده و تجمع می‌یابند تا در نتیجه‌ی آن، عوالم به وجود آیند؟ پاسخ اپیکور این است که انحراف جزئی اتم‌ها از حرکت در خط مستقیم، عامل برخورد و دفع آنهاست.

1) vortex

حرکت در خط مستقیم دموکریتی قاعده و نظم خاصی ندارد و در همه‌ی جهات رخ می‌دهد. پس دموکریت برای توجیه برخورد و دفع اتم‌ها نیازی به توسل به حرکت انحرافی نداشت. در تفسیر نظام دموکریتی گفته می‌شود که این حرکات در تمامی جهات، بی‌نقشه‌ی پیشین و تصادفی است، اما مارکس برخلاف این نظر، اعتقاد دارد که دموکریت قائل به ضرورت است و نسبت دادن بخت و تصادف به وی، کار برخی شارحان و مفسران است. در بخش پیش گفتیم که اگر ناظری به همه‌ی حرکات اتم‌ها اشراف داشته باشد، آنگاه این حرکات تصادفی نیستند و تنها به خاطر جهل ما، تصادفی جلوه می‌کنند (تصادف معرفت‌شناسانه)؛ «اتفاق چیزی ذهنی است و فراتر از نیروهای پیش‌بینی ماست، زیرا علل ضروری آن (نه اینکه وجود ندارد، بلکه) بی‌شمار هستند» (گاتری، ۱۳۷۷: ۸۲). در حقیقت، دموکریت خلق جهان را تابعی از یک ضرورت کور می‌داند.

در قسمت قبل به این مطلب اشاره شد که هنگامی که دموکریت از بخت سخن می‌گوید، در واقع دارد **نفی غایت** می‌کند و نه **نفی ضرورت** (ضرورت حاکم بر حرکت و برخورد اتم‌ها). بخت و تصادف دموکریتی ناظر به نفی غایت در تکون عوالم است. حرکت اتم‌ها جملگی تابعی از یک ضرورت کور است ولی در ادامه از دل همین حرکات کور، بدون هیچ طرح، هدف یا غایت قبلی، جهان‌ها ایجاد می‌شوند. این تفسیر از سخن دموکریت با رأی مارکس در باب او کاملاً همخوان است. مارکس نیز بر این باور بود که دموکریت قائل به ضرورت بوده است. در حقیقت مارکس به این سوی حرکت نکرده تا بخت دموکریتی را نفی غایت شرح و تفسیر کند و تنها خواسته دربارهِ دفاع او از مقوله‌ی ضرورت صحبت کرده و بر این امر تأکید کند که دموکریت موافق حاکمیت ضرورت مکانیستی در خلق جهان‌ها و نیز در روابط بین پدیده‌های عالم بوده است.

بحث در مورد دموکریت را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد. باور ارسطو و ابن‌سینا این بوده که دموکریت در نقطه‌ی آفرینش جهان‌ها، قائل به علل اتفاقی و حاکمیت بخت بوده، اما در عوض در مورد روابط بین پدیده‌های عالم از ضرورت دفاع می‌کرده است. در مورد تفسیر مفهوم بخت در نقطه‌ی خلق جهان دو تفسیر وجود دارد: یا {۱} این بخت عینی است یا {۲} در اینجا مراد از بخت، نفی غایت است. مارکس می‌کوشد تا فهم خود را از به‌کارگیری بخت توسط دموکریت توضیح دهد. به‌زعم مارکس، دفاع دموکریت از بخت در اینجا برآمده از گفته‌ی مفسران و شارحان وی است و او حقیقتاً حامی حاکمیت

ضرورت بوده و از بختِ عینی دفاع نکرده است. رأی مارکس با ارسطو و ابن سینا همخوان است. برای ارسطو و ابن سینا نیز در اینجا بختِ دموکریتی، نفی کننده‌ی ضرورت نیست، بلکه تنها نفی کننده‌ی غایت است. مارکس اما به سراغ تفسیر بخت به معنای نفی غایت نرفته و تنها از رأی دموکریت در ردِّ بختِ عینی سخن گفته است.

تفسیر مارکس از حرکت انحرافی اتم‌ها نزد اپیکور

توضیحی که مارکس در مورد حرکت انحرافی اتم‌ها در خلأ ارائه می‌دهد با شرح و تفسیر پیشینیان متفاوت است. نقطه‌ی برجسته‌ی کار مارکس در رساله‌ی دکتری‌اش بازنمایی و تفسیر هوشمندانه‌ی همین مهم است.

مارکس بیان می‌کند که تفسیر شایع این گونه است: «برای نظر اپیکور انگیزه‌هایی قائل می‌شوند که همدیگر را خنثی^۱ می‌کنند. گویی اپیکور در یک جا انحراف اتم‌ها را از مسیر مستقیم برای توضیح دفع اتم‌ها و در جای دیگر برای توضیح آزادی مطرح کرده است» (مارکس، ۱۳۸۱: ۸۵). در اینجا دو حالت وجود دارد: {۱} اگر از انحراف برای تبیین دفع کمک گرفته شود و بدون انحراف برخوردی بین اتم‌ها رخ ندهد، آنگاه «انحراف به‌عنوان عامل تبیین آزادی زائد^۲ است» (همان، ۸۵)؛ چراکه می‌باید انحرافی باشد تا دفعی رخ دهد؛ یعنی انحراف برای دفع ضروری است. پس انحراف ضروری است و نمی‌توان از امر لازم و ضروری برای تبیین آزادی کمک گرفت. وقتی انحراف رخ دهد، برخورد بین اتم‌ها حتمی است و دیگر نمی‌توان از مقوله‌ی آزادی در حرکات اتم‌ها سخن گفت. اتم‌ها جبراً با هم برخورد می‌کنند و این توجیه کننده‌ی ضد آزادی است. {۲} «اما اگر اتم‌ها بدون انحراف با هم برخورد کنند، آنگاه چنین امری برای توضیح دفع زائد است» (همان، ۸۵). همچنین مارکس بیان می‌دارد: «این تضاد^۳ زمانی پدید می‌آید که علل انحراف اتم را از مسیر مستقیم

(۱) مترجمین در اینجا واژه‌ی «نقض کردن» را به‌عنوان معادل «nullify» برگزیده‌اند که به نظر من معادل مناسبی نیست و بهتر است که از «خنثی کردن» و یا «بی‌اثر کردن» استفاده کنیم.

2) superfluous
3) contradiction

مانند سیسرو ۱ و بایل ۲ به صورت سطحی ۳ و نامرتبط ۴ درک کنیم» (همان، ۸۵). به طور خلاصه، اگر اپیکور انحراف اتم‌ها را همچون امری بیرونی، برای توجیه همزمان دو امر «دفع» و «آزادی» به کار گرفته باشد، آنگاه استدلالش دچار اشکال می‌شود و همان‌گونه که توضیح داده شد، دفع و آزادی همدیگر را بی‌اثر می‌کنند.

لازم است روشن شود که مفهوم بیرونی یا خارجی درک کردن انحراف دقیقاً چیست؟ به نگر منتقدان سنتی اپیکور، وی وزن را عامل حرکت در خط مستقیم اتم‌ها در خلأ می‌داند و آن را حرکتی طبیعی فرض می‌کرد (همان، ۸۳). وقتی حرکت در خط مستقیم طبیعی فرض شود، آنگاه انحراف از خط مستقیم ویژگی غیرطبیعی یا غیرذاتی مفهوم اتم می‌شود. بیرونی در اینجا به معنای غیرذاتی یا غیردرونی است. به علاوه، منتقدان اپیکور بر این باور بودند که اپیکور بدون ذکر علتی برای حرکت انحرافی آن را صرفاً برای توجیه دفع و آزادی وارد دستگاهش کرده بود. ضرورت و تضاد در نظام اپیکوری، بنابر تفسیر شایع، دو امر منفک از هم‌اند و در پیوند با هم درک نمی‌شوند. تفسیر مارکس این‌گونه است که این دو مقوله در نظام اپیکوری به هم وابسته‌اند و باید در نسبتی دیالکتیکی با هم در نظر گرفته شوند. تضاد و ضرورت، هر دو درونی و ذاتی مفهوم اتم‌اند. تضاد برآمده از حرکت انحرافی و ضرورت برآمده از حرکت در خط مستقیم است. مفهوم اتم در اپیکور، جامعیت مقولات ضرورت و تضاد است.

مارکس برای توضیح انحراف اپیکوری بیان می‌کند که هستی مطلق اتم متشکل از دو خصلت یا تعیین متمایز است: «خصلت مادی» و «خصلت شکلی یا خودمتحرک» (Browning, 2000: 139). خصلت مادی یا مادیت محض اتم‌ها، عامل حرکت در خط مستقیم آن‌ها در خلأ است و شکل محض آن‌ها عامل حرکت انحرافی‌شان:

اتم تا جایی که در خط مستقیم حرکت می‌کند فقط بر مبنای فضا به عنوان هستی نسبی ۵ و یک وجود کاملاً مادی تعیین می‌شود. اما دیدیم که یک جنبه‌ی مفهوم اتم، شکل محض آن و نفی تمام نسبییت‌ها و نفی هرگونه وجهی از هستی است. در همان حال متوجه شدیم

-
- 1) Cicero
 - 2) Bayle
 - 3) superficially
 - 4) disconnectedly
 - 5) relative existence

که اپیکور به هر دو جنبه عینیت می‌بخشد، دو جنبه‌ی متضاد که با این همه در ذات مفهوم اتم هستند (مارکس، ۱۳۸۱: ۸۶).

اتم‌ها تا آنجا که در خط مستقیم حرکت می‌کنند همچنان واجد وجودی نسبی‌اند. برای تکمیل هستی اتم در تمامیت خویش نیاز است تا حرکت انحراف از خط مستقیم نیز رخ دهد. حرکت در خط مستقیم، خلأ یا فضای تهی را در تمامیتش نفی نمی‌کند و «اتم تنها نفی بی‌واسطه‌ی فضای انتزاعی ۱ و بنابراین یک نقطه‌ی فضایی خواهد بود» (همان، ۸۶). انحراف که رخ می‌دهد، دیگر نقاط فضا نیز به نحوی با اتم اشغال می‌شوند. حرکت مستقیم و انحرافی با هم کلیت فضای تهی را نفی می‌کنند؛ به بیان دیگر، اتم برای رسیدن به هستی مطلق ۲ باید بتواند فضا را در کلیتش نفی کند و به تمام قلمرو آن دسترسی داشته باشد. به زعم مارکس، سقوط «حرکت ناخود بسنده ۳» است و برای رسیدن به خودبستگی به انحراف نیاز است.

پس انحراف اتم‌ها در نظام اپیکوری دو هدف عمده‌ی دفع و آزادی را توجیه می‌کند، اما نه از طریق انحراف به مثابه عاملی خارجی و بیرون از اتم؛ بلکه از طریق انحراف به مثابه عاملی ذاتی و درونی اتم‌ها.

توجیه دفع و آزادی: انحراف اتم‌ها از خط مستقیم عامل دفع و تلاقی اتم‌هاست و همین دفع و تلاقی است که موجبات آفرینش جهان را فراهم می‌سازد (همان، ۹۱). از سوی دیگر انحراف به فردیت محض^۴ تحقق می‌بخشد. اتم‌ها وقتی که در خط مستقیم حرکت می‌کنند، اطلاعی از وجود یکدیگر ندارند و فاقد فردیت‌اند؛ «هر جسم در حال سقوط چیزی جز نقطه‌ای متحرک نیست؛ در حقیقت نقطه‌ای است وابسته که در وجهی از هستی خود، یعنی در مسیر مستقیمی که می‌پیماید، فردیتش را از دست می‌دهد» (همان، ۸۶)؛ اما هرگاه منحرف می‌شوند و تعیین شکلی‌شان محقق می‌شود، با یکدیگر به عنوان اتم برخورد می‌کنند. به همین دلیل مارکس می‌گوید: «دفع نخستین شکل خودآگاهی است» (همان،

1) immediate negation of abstract space

2) absolute existence

3) non-self-sufficiency

۴) فردیت محض حاصل جمع مادیت محض و شکل محض است. اتم از آن جهت که مادی صرف یا شکل صرف است، وجودی نسبی دارد. زمانی که هر دو تعیین آن، یعنی مادیت و شکل محض، خود را بروز دهند، اتم به وجود مطلق یا فردیت محض می‌رسد.

۹۱). اتم نزد اپیکور یک «اصلِ فعال ۱» است که تعینات خود را تحقق می‌بخشد. در حالی که نزد دموکریت، اتم صرفاً «مقوله‌ای محض و انتزاعی» (همان، ۱۴۵) است و در انقیادِ ضرورتی خارجی.

به‌زعم لوکرتیوس، انحراف قیود جبر را در هم می‌شکند. حرکتِ جبری یعنی همان حرکتِ اتم‌ها در خطِ مستقیم که ناشی از وزنشان است؛ اما حرکتِ انحرافی با گذر از جبر، وارد قلمرو آزادی می‌شود. آزادی در اینجا به معنای خود تعین بخشی ۲ است. حرکتِ انحرافی چیزی جز حرکت به‌مثابه خود تعین بخشی نیست (همان، ۹۲). به سبب انحراف، اتم‌ها از وجود خویش آگاه می‌شوند، به همین قیاس در ساحتِ انسانی نیز با فراتر رفتن از وجود جسمانی و نفی مادیت، انسان با انسان، به‌عنوان موجودی همانند خویش، رودررو می‌شود. دو امر مادی محض هیچ‌گاه قادر به بازشناسیِ یکدیگر نیستند. باید که از مادیتِ محض خویشتن فراتر روند تا به خودآگاهی برسند. نظام اپیکوری نمودار همین آزادیِ خودآگاهی ۳ است؛ حتی اگر این خودآگاهی در شکل فردی آن درک شود (همان، ۱۴۳). به‌طور خلاصه، تلقی اپیکور از ضرورت، به معنای دگرآینی بوده و در برابر خودآینی و تعین‌پذیرفتن انسان از ناحیه‌ی خویش است (ریتر و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

نکته‌ی مهم دیگر در اینجا تنشِ بین اپیکوریان و رواقیان در مورد مسئله‌ی ضرورت و آزادی است. موضع رواقیان این است که {۱} هر چیز که به وجود می‌آید، علتی دارد و نیز هر رویدادی در عالم واجدِ علتی است (اصلِ علیت) و {۲} هر علتی، یک علتِ ضروری است و وقتی علت باشد، معلول چاره‌ای جز روی دادن ندارد (اصلِ جبر علی و معلولی). رواقیان هم به علیتِ عام باور داشتند و هم به جبر‌گراییِ عام، اما اپیکوریان عمومیت علیت را باور داشتند، اما عمومیت جبر را رد می‌کردند (کنی، ۱۴۰۰: ۳۰۰-۲۹۷). به‌علاوه در اینجا از ناحیه‌ی رواقیون نقدی بر دستگاه اپیکوری وارد می‌شود؛ به این معنا که در تفکر اپیکور، حرکتِ انحرافی اتم‌ها علتی ندارد و این امر نه‌تنها توجیه مناسبی برای آزادی اراده نیست، بلکه امری بر ضد آن نیز هست؛

1) Active principle
2) self-determination
3) self-consciousness

اپیکوریان بدون حاجت به این انحراف خیالی هم می‌توانند از موضع خود دفاع کنند. آنان معتقد بودند که حرکت ارادی ذهن ممکن است و دفاع از این آموزه از معرفتی آن انحراف خیالی بهتر است. مخصوصاً که هیچ علتی برای آن انحراف نداشتند. آن‌ها با دفاع از این می‌توانند به خروسیوس پاسخ دهند: آنان بدون اذعان به اینکه هر رویدادی که رخ می‌دهد، نتیجه‌ی یک علت مقدم است، می‌توانند بپذیرند که هیچ حرکت بی‌علتی وجود ندارد، چون هیچ علت بیرونی مقدماتی برای عملکرد اراده‌ی ما وجود ندارد (سیسرو؛ به نقل از کنی، ۱۴۰۰: ۳۰۱).

هسته‌ی استدلال رواقیون در نقد اپیکور این است که حرکت انحرافی بدون علت، توجیه مناسبی برای آزادی اراده نیست و در نتیجه، توجیه درست، تأکید بر حرکت ارادی خود ذهن است. منشأ حرکت ارادی ذهن هم امری بیرونی نبوده و در حقیقت برآمده از خود ذهن است. آزادی در نگاه اپیکور در برابر تعیین‌یافتگی ضروری و به نحو انفعالی از ناحیه‌ی عوامل خارجی است و به معنای آزادی نفس برای تعیین بخشیدن عقلانی به خویشتن است (ریتر و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

شرح این مطلب با تفصیل بیشتر این گونه است: فرض کنید که شخصی مانند «الف» می‌خواهد بین دو امر «ج» و «چ» یکی را انتخاب کند. تفسیر شایع این است که در اینجا به‌زعم اپیکور، انتخاب بین «ج» و «چ» کاملاً تصادفی رخ می‌دهد؛ درست مانند حرکت انحرافی اتم‌ها در خلأ؛ یعنی اپیکور در اینجا قائل به هیچ‌گونه مرجحی نبوده و آزادی در نظر او همین انتخاب بدون مرجح است. به‌علاوه، از انحراف تصادفی اتم‌ها نیز به‌عنوان پایه‌ای برای اثبات آزادی انسان استفاده کرده است. رواقیون بر این باورند که رأی اپیکور در اینجا دفاع از **صدفه** است که به‌هیچ‌وجه پذیرفتنی نیست. اگر مرجحی در کار نباشد، انتخاب کاملاً غیرعقلانی خواهد بود. در واقع، اراده و آزادی از راه انتخابی به اثبات می‌رسد که عقلانیتی درون خود نداشته باشد.

(۱) افلوپین نیز به اپیکور نقدی مشابه رواقیان وارد می‌کند: «از اینجا به نحوی کاملاً منطقی، استدلال افلوپین در برابر رأی اپیکور درباره‌ی حرکت بدون علت اتم‌ها شکل می‌گیرد. اشکال افلوپین این است که جریان طبیعی از این دست یا چنین برداشتی از به حرکت درآمدن نفس، آن را در معرض جبری قرار می‌دهد که به مراتب بالاتر از حرکتی است که نفس نتواند آن را به خود نسبت دهد، خواه آن حرکت ارادی باشد، خواه معلول یک علت؛ زیرا بدین ترتیب، نفس حتی فاقد صرف امکان تأثیرگذاری بر جریانی می‌گردد که با آن دست به‌گیریان است» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۴).

مارکس نقد رواقیون به اپیکور را قبول ندارد و در تفسیرش از اپیکور (همان گونه که پیش از این توضیح دادیم) بر این باور است که انحراف نه تنها بدون علت رخ نمی دهد، بلکه نتیجه‌ی تعیین شکلی اتم‌هاست. به نظر مارکس جستجو برای یافتن علتی خارجی برای انحراف، وارد کردن انحراف در ساحت جبر است. اگر انحراف علتی خارجی داشته باشد، آنگاه جبری می شود و دیگر نمی تواند قیود جبر را در هم بشکند (مارکس، ۱۳۸۱: ۸۸).

پس از خلاصه‌ای که در باب توجیه و تفسیر مارکس از مقوله‌ی انحراف نزد اپیکور آمد، ناگزیر دوباره به دموکریت و اپیکور می پردازیم و نظام این دو را در پرتو نظر مارکس بازمی خوانیم.

نظام دموکریت، همان گونه که در بخش پیش نیز شرح داده شد، متضمن فهمی مکانیستی و غیر غایت شناسانه از جهان است. دموکریت در تبیین عالم و نظام حاکم بر اتم‌ها، قائل به قسمی «متعین شدگی بیرونی ۱» یا «تعیین علی ۲» (Browning, 2000: 136) بود. گفتیم که طبق تفسیر مارکس، دموکریت هم در نقطه‌ی خلق جهان‌ها و هم در روابط بین پدیده‌های عالم، قائل به حاکمیت جبر و ضرورت بوده است. حرکت اتم‌ها در لحظه‌ی خلق عوالم، متضمن هیچ درجه‌ای از خودآگاهی و آزادی نیست و ضرورتی کور و بیرونی بر رفتار و حرکات آن‌ها حکم فرماست. به سخن دیگر، متعین شدگی در دستگاه دموکریتی از آن جهت خارجی یا بیرونی است که عامل حرکت اولیه‌ی اتم‌ها، امری خارجی، نامشخص و ازلی است و برخلاف اپیکور، فرضاً وزن اتم را عامل حرکت آن در خلأ نمی داند. دفاع دموکریت از تعیین علی بسیار شبیه به اصل موجبیت در نظام نیوتونی است. به این معنا که اگر بتوان بر رفتار اتم‌ها اشراف داشت، آنگاه می توان تعیین کرد که هر اتم در زمانی مشخص، در چه نقطه‌ی مکانی قرار دارد و رفتار کلیت اتم‌ها و در واقع کل عالم را می توان در لحظه‌ی بعد پیش بینی کرد؛ مشروط بر اینکه وضع اتم‌ها در لحظه‌ی فعلی را بدانیم. به طور خلاصه، به زعم دموکریت «باید تمام جنبه‌های واقعیت را با تعیین آن‌ها توسط نیروهای بیرونی توضیح داد» (Browning, 2000: 136).

1) external determination

2 Causal determination

در مقابل دموکریت، اپیکور است که بنابر تفسیر مارکس از مسئله‌ی انحراف اتم‌ها، قائل به قسمی «**خود تعیین بخشی درونی**»^۱ است و واقعیت را برحسب همین خودتعیین بخشی درونی یا درون‌ماندگار مفهوم‌پردازی می‌کند. انحراف اپیکوری بیانگر فراروی از متعین‌شدگی بیرونی است که خصلت اصلی دستگاه دموکریتی بود. از وجهی دیگر، خودتعیین بخشی درونی بیانگر فردیت مجرد اجزای اتمی واقعیت نیز هست. برای تحقق این فردیت لازم است که سنجی خودفرمانی یا خودتحرک بخشی^۲ نیز بر رفتار اتم‌ها حکمفرما باشد (Browning, 2000: 139)؛ یعنی اتم به خاطر وزنش در خط مستقیم حرکت می‌کند و نیز به خاطر تعیین شکلی‌اش از خط مستقیم منحرف می‌شود. این حرکات برآمده از تعینات دوگانه‌ی (شکل محض و مادیت محض) خود اتم‌هاست. اپیکور، بنابر تفسیر مارکس و برخلاف دموکریت، قائل به حاکمیت تصادف هم در نقطه‌ی خلق جهان‌ها و هم در روابط میان پدیدارهای عالم است. انحراف اپیکوری یا آن‌گونه که لوکرتیوس می‌گوید، «کلاینمن»^۳ (Fenves, 1986)، در زمان و مکان «نامشخصی»^۴ رخ می‌دهد و غیرقابل پیش‌بینی است (Mins, 1948).

اپیکور بر این باور است که در تبیین پدیده‌های عالم باید از «امکان انتزاعی»^۵ که همانند تخیل بی‌حدومرز است (مارکس، ۱۳۸۱: ۵۶)، کمک گرفت و از امکان واقعی^۶ که مقید به قلمرو ضرورت است، فراتر رفت. نزد اپیکور «تبیین‌های زیادی برای پدیده‌های طبیعی عالم وجود دارد و همگی ممکن و بلاشک حقیقی هستند» (Mins, 1948). تنها قید لازم برای تبیین‌های ما این است که «نباید با احساس^۷ مغایر باشند» (مارکس، ۱۳۸۱: ۵۷). به‌زعم مارکس، «اپیکور حتی **قضاوت انفصالی**^۸ را نیز انکار کرد تا مجبور به تصدیق هیچ

-
- 1) immanent self-determination
 - 2) self-moving
 - 3) clinamen
 - 4) undetermined
 - 5) abstract possibility
 - 6) real possibility
 - 7) sensation
 - 8) disjunctive judgment

مفهومی از ضرورت نشود»^۱ (مارکس، ۱۳۸۱: ۵۷). پس طرح اپیکور، برخلاف دموکریت، **غیر مکانیستی** است، ولی در این نکته با او مشترک است که هر دو در رد **غایت‌شناسی** سخن کرده‌اند.

در نظام اپیکوری رویه‌ی کلی و عام، حرکت ناشی از وزن اتم‌ها در خط مستقیم و در خلأ است. آنچه اکثری و اصلی است، حرکت در خط مستقیم است. حرکت در خط مستقیم، برآمده از مادیت محض اتم‌ها و امری ضروری است. حرکت انحرافی اتم‌ها به‌ندرت و در زمان و مکان نامشخص رخ می‌دهد. حرکت ناشی از وزن اتم‌ها هرچند که ناشی از تعیین درونی خود اتم‌هاست، اما حرکتی ضروری تلقی می‌شود. در تفکر دموکریت، ضرورت در واقع نیرویی بیرونی است که به‌صورت کور بر رفتار اتم‌ها حاکم است؛ اما در نظام اپیکوری حرکت‌های اتم‌ها به‌طور کلی ناشی از عوامل بیرونی نیستند و برآمده از تعیینات درونی خود اتم‌اند. ضرورت و تصادف در تفکر اپیکور درونی مفهوم اتم است و از تعیینات مختلف آن ناشی می‌شوند. مفهوم اتم جامع این اضداد است. ضرورت و تصادف در رابطه‌ای دیالکتیکی قرار دارند و در واقع تصادف در نظام اپیکوری وارد جبر اتم شده است. پس این‌گونه نیست که در تفکر اپیکور ضرورت به معنای تعیین‌یافتگی از جانب نیرویی بیرونی باشد و تصادف به معنای تعیین‌یافتگی از جانب نیرویی درونی. ضرورت و تصادف هر دو ناشی از تعیینات درونی مفهوم اتم هستند. ملاک تمایز باید امری مضاعف باشد. امر ضروری آن چیزی است که ذاتی همه‌ی اتم‌هاست و هر اتم با حرکت در خط مستقیم دائماً از آن پیروی می‌کند، اما حرکت انحرافی هرچند که ذاتی اتم‌هاست، به‌ندرت، دفعی و پیش‌بینی نشده رخ می‌دهد. **گرایش اصلی** اتم‌ها، حرکت در خط مستقیم است؛ اما هم‌هنگام **ضد گرایش** که همان انحراف باشد نیز وجود دارد.

سقوط ناشی از وزن در اتم‌ها حتمی و ضروری است، پس نمی‌تواند رخ ندهد. در حقیقت در هر لحظه از زمان و هر نقطه از مکان، اتم‌ها در حال سقوط‌اند. ولی اتم‌ها در هر لحظه و در هر نقطه‌ای منحرف نمی‌شوند. انحراف آن‌ها از خط مستقیم، در برخی از زمان‌ها و مکان‌ها رخ می‌دهد. فرضاً، انحراف می‌تواند در نقطه‌ی $(x1, t1)$ رخ دهد.

(۱) «از دیدگاه او {یعنی اپیکور} اصل طرد شق ثالث که ظاهراً تعیین‌کننده‌ی ارزش حقیقت قضایا و در نتیجه، متعلقات آنهاست، لازم نیست درباره‌ی آنچه مربوط به آینده است، معتبر باشد» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

به علاوه، به زعم اپیکور، انحراف در زمان و مکان نامشخص و غیرقابل پیش‌بینی‌ای رخ می‌دهد. معنای تصادف در این عدم پیش‌بینی نقطه‌ی انحراف نیست، بلکه معنای تصادف این است که انحراف تنها در بعضی زمان‌ها و مکان‌ها و در واقع به ندرت رخ می‌دهد. مبنای ایجابی تصادف در اینجا **جهل** ما نسبت به حرکت انحرافی نیست، چون که علت حرکت انحرافی از نظر اپیکور روشن است. پس خود انحراف تصادفی است از آن جهت که بعضاً رخ می‌دهد، به علاوه، زمان و مکان انحراف نیز تصادفی است اما از جهتی دیگر؛ تصادفی است چون ما آگاه به جزئیات سرعت حرکت اتم‌ها و مکانی که باید طی کنند، نیستیم.

جمع‌بندی

هدف اصلی ما در این مقاله ایضاح مفهوم ضرورت، تصادف و آزادی نزد دموکریت و اپیکور طبق تفسیر مارکس بود. دستگاه دموکریتی کاملاً مکانیستی و ضروری است و در آن خبری از مقولات بخت، تصادف و آزادی نیست. گفتیم که در دستگاه دموکریتی، اتم‌ها در خلأ، طبق ضرورتی کور حرکت می‌کنند. اطلاق لفظ تصادفی به نظام دموکریتی دلالت بر حرکت پیش‌بینی‌ناپذیر یا بدون علت اتم‌ها ندارد؛ بلکه حاکی از عدم وجود طرح و نقشه‌ی پیشین در خلق جهان است. گویی که اتم‌ها به سمت و سوی می‌روند که انتهای مسیر آن، خلق عوالم است. پس بخت و تصادف دموکریتی چیزی نیست جز نفی غایت در آفرینش جهان‌ها. در نظام دموکریتی، برخلاف دستگاه اپیکوری، شاهد قسمی تعیین‌یافتگی بیرونی هستیم و همین نشان از حاکمیت ضرورت در تفکر وی دارد. ضرورت همان تعیین‌علی از جانب نیرویی خارجی است.

اپیکور برخلاف دموکریت قائل به وجود ضرورتی تخطی‌ناپذیر در حرکات اتم‌ها نیست و انحراف اتم از خط مستقیم را به عنوان سنخ حرکت تصادفی وارد نظام اتمیستی‌اش کرد. با انحراف به مثابه حرکتی تصادفی است که اساساً خلق جهان آغاز می‌شود. انحراف برآمده از تعیین‌شکلی اتم‌هاست و بدون رخ دادن آن، ساختار اتم‌ها کامل نبوده و هستی آن‌ها متحقق نمی‌شود. پس پایه‌ی خلق جهان، بخت و تصادف است، اما دموکریت حرکات اتم‌ها در خلأ را ضروری می‌دانست. اپیکور هم قائل به حرکت تصادفی اتم‌هاست و در ادامه هم هیچ طرح و نقشه‌ی پیشینی‌ای را مفروض نمی‌گیرد. بخت و تصادف اپیکوری، هم حاکی از **نفی غایت** است و هم حاکی از **حرکات تصادفی اتم‌ها در**

انحراف از خط مستقیم. مراد اپیکور این نیست که انحراف اتم‌ها علت ندارد؛ بلکه انحراف برآمده از تعیین شکلی اتم‌هاست و علتی درونی دارد، اما رویه و قاعده‌ی کلی نیست.

باید توجه داشت که حرکت انحرافی اتم‌ها در نظام اپیکوری تصادفی قلمداد شود، چون که به‌ندرت رخ می‌دهد و قاعده‌ی عام دستگاه نیست. به‌عبارت‌دیگر تصادفی و ضروری بودن حرکات در دستگاه اپیکوری، از قاعده‌ی مشهور الاتفاقیه پیروی می‌کند. این قاعده نیز همان‌طور که گفتیم، مبتنی بر مقوله‌ی دوام است. حرکتی که در اتمیسم اپیکوری همواره وجود دارد و اتم‌ها از آن پیروی می‌کنند، حرکت در خط مستقیم است. پس حرکت در خط مستقیم دوام دارد؛ اما برخلاف این حرکت، حرکت انحرافی اتم‌ها، دوام ندارد و تنها در بعضی اوقات رخ می‌دهد. پس وقوع گاه‌گاهی حرکت انحرافی، مبنای ایجابی مقوله‌ی تصادف در نظام اپیکوری است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

ORCID

Milad omrani



<https://www.orcid.org/0009-0004-4732-101X>

منابع

به غیر فارسی

- Aristotle. (1991). *Complete Works, Voll*, Translated by Jonathan Barnes, Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Browning G.K. (2000). *The Hegel-Marx Connection*, London: Palgrave Macmillan.
- Edwards, Paul (ed.) (2005). *The Encyclopedia of philosophy, Vol2*. New York: Macmillan.
- Fenves, Peter. (1986). Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations. *Journal of the History of Ideas* 47 (3):433-452. DOI: 10.2307/2709662
- Mins, H. F. (1948). Marx's Doctoral Dissertation. *Science & Society*, 12(1), 157-169. <http://www.jstor.org/stable/40399880>.

به فارسی

- ابن سینا. (۱۳۷۵). *اشارات و تنبیهاات (جلد اول)*، ترجمه‌ی حسن ملک‌شاهی، تهران: نشر سروش.
- ابن سینا. (۱۴۰۰). *فن سماع طبیعی*، ترجمه‌ی محمد علی فروغی، تهران: نشر مولی.
- خراسانی، شرف‌الدین (شرف). (۱۳۸۷). *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- دینانی، غلامحسین ابراهیمی. (۱۳۹۳). *قواعد کلی اصول فلسفه‌ی اسلامی (جلد اول)*، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی.
- راس، دیوید. (۱۳۷۷). *ارسطو*، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران: نشر فکر روز.
- ریتز، یوآخیم و دیگران. (۱۳۹۳). *فرهنگ‌نامه‌ی تاریخی مفاهیم فلسفه (جلد ۲)*، ترجمه‌ی محمد رضا حسینی بهشتی و دیگران، تهران: نشر سمت.
- ریتز، یوآخیم و دیگران. (۱۳۹۶). *فرهنگ‌نامه‌ی تاریخی مفاهیم فلسفه (جلد ۳)*، ترجمه‌ی محمد رضا حسینی بهشتی و دیگران، تهران: نشر سمت.
- طباطبائی، محمد حسین و مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد ۳)*، تهران: نشر صدرا.

- فاستر، جان بلامی. (۱۳۸۲). *اکولوژی مارکس (ماتریالیسم و طبیعت)*، ترجمه‌ی اکبر معصوم‌بیگی، تهران: نشر دیگر
- کنی، آنتونی. (۱۴۰۰). *تاریخ فلسفه غرب، فلسفه‌ی باستان (۱)*، ترجمه‌ی مهدی رضا یعقوبی، تهران: نشر پارسه.
- گاتری، دبلیو کی سی. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه یونان (۹)*، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران: نشر فکر روز.
- مارکس، کارل. (۱۳۸۱). *رساله‌ی دکترای فلسفه، ترجمه‌ی دکتر محمود عبادیان-حسن قاضی مرادی*، تهران: نشر اختران.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار جلد هفتم (ابن سینا ۱)*، تهران: نشر صدرا.

References

- Dinani, Gholamhossein Ebrahimi. (2014). *General Principles of Islamic Philosophy* (Volume 1), Tehran: Institute for Humanities Research Publishing. [In Persian]
- Foster, John Bellamy. (2003). *Marx's Ecology (Materialism and Nature)*, translated by Akbar Masoombeigi, Tehran: Digar Publishing. [In Persian]
- Guthrie, W. K. C. (1998). *A History of Greek Philosophy* (Volume 9), translated by Mehdi Ghavam Safari, Tehran: Fekr Rooz Publishing. [In Persian]
- Ibn Sina. (1996). *Al-Isharat wa Al-Tanbihat* (Volume 1), translated by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush Publishing. [In Persian]
- Ibn Sina. (2021). *The Natural Hearing Art*, translated by Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Moli Publishing. [In Persian]
- Khurasani, Sharafuddin (Sharaf). (2008). *The First Greek Philosophers*, Tehran: Elmi Farhangi Publishing. [In Persian]
- Kenny, Anthony. (2021). *A New History of Western Philosophy, Ancient Philosophy* (Volume 1), translated by Mehdi Reza Yaghoubi, Tehran: Parseh Publishing. [In Persian]
- Marx, Karl. (2002). *Doctoral Thesis in Philosophy*, translated by Dr. Mahmoud Ebadian-Hassan Ghazi Moradi, Tehran: Akhtaran Publishing. [In Persian]
- Motahari, Morteza. (1999). *Collected Works Volume 7 (Avicenna 1)*, Tehran: Sadra Publishing. [In Persian]

- Ross, David. (1998). *Aristotle*, translated by Mehdi Ghavam Safari, Tehran: Fekr Rooz Publishing. [In Persian]
- Ritter, Joachim, et al. (2014). *Historical Dictionary of Philosophical Concepts* (Volume 2), translated by Mohammad Reza Hosseini Beheshti et al., Tehran: Samt Publishing. [In Persian]
- Ritter, Joachim, et al. (2017). *Historical Dictionary of Philosophical Concepts* (Volume 3), translated by Mohammad Reza Hosseini Beheshti et al., Tehran: Samt Publishing. [In Persian]
- Tabatabaei, Mohammad Hossein and Motahhari, Morteza. (2015). *Principles of Philosophy and Method of Realism* (Volume 3), Tehran: Sadra Publishing. [In Persian]

استناد به این مقاله: کرباسی زاده، علی؛ عمرانی، میلاد؛ ضرورت و تضاد در رساله‌ی دکتری مارکس، حکمت و فلسفه، ۲۰ (۷۷)، ۸۵-۱۱۲.

DIO: 10.22054/wph.2024.75760.2186



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.